GILSON, FABRO Y LA CONTINGENCIA EN SANTO TOMÁS

Hace 80 años, en su obra '*El espíritu de la filosofía medieval*', Etienne Gilson subrayaba la contingencia radical de todas las creaturas, propia de la visión cristiana del mundo en oposición al 'necesitarismo griego', y la fundaba, desde el tomismo, en la composición de *esse* y *essentia*.[1] 'Contingencia' era aquí entendida como sinónimo de dependencia *in esse* de toda creatura respecto del acto libre y creador de Dios, única fuente del ser de todo ente finito.

Seis años después, el padre Cornelio Fabro, en el artículo *'Intorno alla nozione tomista di contingenza'*[2], sobre la base de un conocimiento probablemente más completo del *corpus* de Santo Tomás, y dentro del contexto de la cuestión del principio de causa y de su crítica a la sobrevaloración de la tercera vía, explicaba que la contingencia o *possibilitas essendi et non essendi* no es un rasgo de todas las creaturas, idéntico a la dependencia *in esse* que les corresponde en cuanto entes por participación, sino que es una propiedad de algunas creaturas, a saber, de aquellas cuya esencia es compuesta de materia y forma de tal manera que llevan dentro el principio por el cual pueden dejar de ser, es decir, en las que la forma es separable de la materia. Esto implica que sólo son *possibilia esse et non esse* los compuestos hilemórficos del llamado, según la antigua física aristotélica, 'mundo sublunar'.

Paralelamente, Fabro explica que Tomás no sólo considera necesario al ente *per essentiam*, sino que también atribuye *necessitas absoluta*[3] a las creaturas incorruptibles, esto es, a las formas subsistentes sin materia y (en el mismo marco de la antigua física) a los cuerpos celestes, cuya materia sólo es apta para una única forma. Y distingue entre el ente necesario *per se*, o sea aquél cuya necesidad es incausada (Dios), y los entes necesarios *ab alio*, los entes participados que junto con su *esse* reciben también la necesidad de ser.

Este trabajo, profundizando algunos aspectos de un artículo ya publicado[4], procura hacer un aporte a esta cuestión, intentando rescatar desde los textos la parte de verdad de la posición de Gilson, sin negar que en lo esencial la lectura de Fabro constituye una recta interpretación de la letra y el espíritu de Santo Tomás en la materia. Como conclusión propone una reflexión sobre la conveniencia o no del uso del término 'contingencia' en la metafísica tomasiana. La relación con el tema general de la semana se hará patente con el correr de las páginas.

---

[1] Vid. *L'Esprit de la philosophie mediévale*, Vrin, 1969, cap. III, *L' Être et sa nécessité* (referido a Dios) y cap. IV, *Les êtres et leur contingence* (referido a las creaturas). En este último capítulo dice Gilson: *es, en efecto, la contingencia radical de aquello que no es Dios lo que expresa la distinción tomista entre la esencia y la existencia*. Pag. 66 nota al pie.

[2] publicado en 1938 en *Rivista di Filosofia Neoescolastica*, XXX, p. 132-149, e incluido en la recopilación *Esegesi tomistica*, Roma, 1969, Pont. Univ. Lateranense, p. 49 y ss. Utilizamos esta edición más reciente.

[3] El adjetivo 'absoluta' aplicado a la necesidad de los entes incorruptibles no se refiere a su relación con Dios sino con otras creaturas. Cfr. *II C.G.* c. 31.

[4] Berro, A., 'Sobre el ente posible y necesario en Tomás de Aquino', *Sapientia*, vol. LX, Bs. As. 2005, p. 39 y ss.

* * *

En muchos lugares Tomás niega que la composición de *essentia* y *esse* de las creaturas implique en ellas una potencia *ad non esse*. La expresión *possibilia esse et non esse*, entendida como posibilidad intrínseca de las cosas creadas de ser o dejar de ser, es reservada a los cuerpos corruptibles. La potencia al no ser es *disolubilidad*, dice en *Contra Gentes*: *quod autem est dissolubile, est in potentia ad non esse.*[5] Es particularmente explícito *Q.D. De Potentia* q. 5, a. 3 c., citado por Fabro. Planteada la cuestión de si Dios puede volver las cosas a la nada, el maestro de Aquino rechaza la opinión de Avicena, según la cual la posibilidad de *redigere creaturas in nihilum* se funda en la distinción en ellas entre *esse* y *essentia*: *Si hablamos de la posibilidad al no ser de parte de las cosas creadas, sobre esto hay dos opiniones…pues Avicena afirmó que cualquier cosa aparte de Dios tenía en sí posibilidad de ser y no ser (possibilitatem ad esse et non esse). Pues dado que el esse de cualquier cosa creada es distinto de su esencia, la misma naturaleza de la cosa creada en sí misma considerada es possibilis ad esse; pues la necesidad de ser no la tiene sino de otro, cuya naturaleza es su mismo esse, y en consecuencia es necesario por sí mismo, y esto es Dios*. Observemos que Tomás no niega que la esencia finita sea *possibilis ad esse*, usando el término *possibilis* como sinónimo de *in potentia*, como en varios pasajes del comentario a las Sentencias, aunque luego abandone esta terminología.[6] Tampoco niega que la *necessitas essendi* de la creatura sea recibida de Dios, cuya esencia es su mismo esse, y por ende es el único ente *per se necesse esse*. Lo que niega es que a partir de estas premisas se pueda concluir, con Avicena, que la creatura 'tiene en sí misma la posibilidad de ser y de no ser'. Parece más razonable, *rationabilior*, la opinión de Averroes, que afirma la necesidad como rasgo de las esencias espirituales y de los cuerpos celestes.

El prototipo de *necessitas absoluta ab alio* son las formas subsistentes, sean esencias completas como las sustancias separadas, o incompletas como el alma humana. Si la forma substancial es aquello que determinando a la materia *dat esse rei*, entonces propiamente forma y *esse* son intrínsecamente inseparables, como no lo son, por el contrario, forma y materia. La forma, cuando es subsistente en su *esse*, de ningún modo está en potencia *ad non esse*. *Ubi ipsa forma in esse suo subsistit nullo modo poterit non esse; sicut nec esse potest a se ipso separari*: *allí donde la misma forma subsiste en su propio esse, de ningún modo podrá no ser; así como tampoco el esse puede separarse de sí mismo*, se dice en el mismo

---

[5] *I C.G.* c.18.

[6] Cfr. *In I Sent.*, d. 8, q. 3, art. 2 c.. *In I Sent.*, d. 3, q. 4, art. 1 c. *In I Sent.*, d. 8, q. 5, art. 2 c. *In II Sent.*, d. 3, q. 1, art. 1 c. Cfr. Berro A., op. cit. p. 42 y ss.

artículo. En buena metafísica, esto significa que el *redigere in nihilum*, si se produjera, nunca consistiría en una separación entre forma o esencia y *esse*, al modo como la corrupción es una separación entre materia y forma, sino que sería un dejar de dar el *esse* a la esencia que *eo ipso* haría que la esencia dejara de existir, de la misma manera que, inversamente, en la creación *Dios, en el mismo dar el esse, produce aquello que recibe el esse–Deus, simul dans esse, producit id quod esse recipit*, como dice felizmente *De Potentia*[7]. En *Q.D. De Anima art. 14* la inmortalidad del alma espiritual se funda justamente en la inseparabilidad entre forma subsistente y *esse* propio: *Si por lo tanto existe alguna forma que sea poseedora del esse (habens esse), es necesario que esa forma sea incorruptible. Pues el esse no se separa de aquello que posee el esse, sino por el hecho de que la forma se separa de ello; de manera que si aquello que posee esse es la misma forma, es imposible que el esse se separe de ello*.[8]

* * *

¿Significa esto que Tomás ha renunciado a la condición metafísica profunda, inherente a todo ente participado, que Gilson denomina 'contingencia'? ¿Significa que niega, en sentido absoluto, la posibilidad de las creaturas de simplemente 'no haber sido', o, ya creadas, de absolutamente 'dejar de ser'? ¿Se elimina aquí el 'pender' constante de toda creatura respecto del libre querer divino creador? ¿Estamos frente a un 'necesitarismo' excesivamente influido por la filosofía griega? *Absque omni dubio concedendum est, quod res conservantur in esse a deo, et quod in momento in nihilum redigerentur, cum a deo desererentur*. *Debe concederse sin duda alguna que las cosas son conservadas en el esse por Dios, y que al instante volverían a la nada, si fueran abandonadas por Él*.[9] Pero esto no debe entenderse como una potencia intrínseca *ad non esse*. Es doctrina constante en Santo Tomás que esta *possibilitas ad non essendi* de todas las creaturas sólo se funda en la potencia activa divina. Se trata más del poder del creador que de una condición efímera o vulnerable de la creatura: *Así pues, no hay en las cosas creadas potencia al no ser (rebus creatis non inest potentia ad non esse), sino que en el creador está la potencia para darles el esse o para dejar de influirlo en ellas; ya que no obra por necesidad de la naturaleza para producir las cosas, sino por voluntad*.[10]

La primera objeción a la necesidad de la *conservatio in esse* que se formula en el lugar propio de la *Summa*, en línea con el 'necesitarismo' griego, dice de los entes incorruptibles: *Por lo tanto estas creaturas según su propia naturaleza son necesariamente, y no pueden no*

---

[7] *Q. D. De Potentia* q. 3, art. 1 ad 17.
[8] El segundo caso de *necessitas absoluta ab alio* era el de los cuerpos celestes. Como señala Fabro, de lo que nos indica la Cosmología moderna sobre su formación y extinción resulta que son naturalmente corruptibles como los otros cuerpos, y por lo tanto hoy deben ubicarse entre los *possibilia esse et non esse*. Fabro, C., op. cit. p. 62.
[9] *Q.D. De Potentia*, q. 5 a. 1 c.
[10] *II C.G.*, c. 30.

ser, pues la potencia al no ser no puede fundarse ni en la forma, que de por sí sigue al esse; ni en la materia que existe bajo una forma que no puede perder, al no estar en potencia hacia otra forma. Tomás responde de manera contundente: *el esse de por sí sigue a la forma de la creatura, supuesto sin embargo el influjo de Dios (esse per se consequitur formam creaturae, supposito tamen influxu dei)... por lo cual la potencia al no ser en las creaturas espirituales y en los cuerpos celestes se encuentra más en Dios, que puede sustraer su influjo, que en la forma o en la materia de tales creaturas*.[11]

La pregunta que nos hacemos aquí con la mente puesta en Gilson es si esta potencia *ad non esse* de las creaturas fundada en la potencia divina se encuentra relacionada de alguna forma, en la mente del Santo Doctor, con la distinción *essentia-esse*, aunque no se pueda hablar de potencia intrínseca *ad non esse* sobre la base de la misma. Santo Tomás nunca denominó al conjunto de las creaturas, como Avicena, *possibilia esse et non esse* apoyándose en la distinción real; dejó de denominarlas *possibilia esse* sobre esta base después de su escrito juvenil. ¿Dejó por ello de vincular la dependencia *in esse* y la necesidad del acto creador y conservador con el hecho de que el *esse* de la creatura no es su *essentia*? ¿Conserva vigencia en Santo Tomás maduro este pasaje del comentario a las Sentencias?: *a la naturaleza de aquello que es por otro no le es debido el esse por sí misma; de manera que ella no es su esse, de modo que tenga la necesidad desde sí del esse*.[12]

Encontramos una respuesta en la segunda parte del mismo artículo *Q.D. De potentia, 5, 2*, que Fabro no comenta. El comienzo del *corpus* había establecido la distinción entre dos modos de llamarse 'posibles' las cosas creadas por Dios: *de un primer modo, sólo por la potencia del agente; como antes de que el mundo deviniese, era posible que el mundo hubiese de ser, no por la potencia de la creatura, que era nula, sino sólo por la potencia de Dios, que podía conducir al mundo al ser (qui mundum in esse producere poterat)… De otro modo, por la potencia que se encuentra en las cosas creadas; como es posible que el cuerpo compuesto se corrompa*. Ya vimos que de este segundo modo no hay en las creaturas espirituales *potentia ad non esse*. Tomás se va a detener con cuidado, en los tres últimos párrafos, en el primer modo de decirse 'posibles' las creaturas a partir de la potencia creadora divina, que en el párrafo introductorio que acabamos de leer se menciona sólo como una *possibilitas essendi* del mundo antes de existir, fundado no en una potencia pasiva (ni de la materia, ni de la esencia), ni en una potencia 'objetiva' de las 'esencias posibles', en sentido moderno,

[11] *S. Th.*, I, q. 104, a. 4. sc. 1 y ad 1. Se trata de uno de los textos predilectos de Gilson cuando procura diferenciar la posición de Tomás de Aquino respecto de la de Aristóteles. Vid. *L'etre et l'essence*, Vrin, 1972, pag. 101.

[12] *In III Sent.*, d. 11, q. 1, art. 1, ad 4. Nótese el contraste con *I C.G.* 22, Item, donde se prueba que Dios es su *esse* a partir de que es necesario *per se*.

agregamos nosotros; en ninguna 'potencia' propia de la creatura misma, que no podía tenerla porque *nulla erat*, ya que toda potencia se funda en un acto... sino exclusivamente en la potencia activa de Dios, que podía *mundum in esse producere*.[13] Lo mismo sucederá con la posibilidad de volver las creaturas ya existentes a la nada.

Se trata en rigor no tanto de lo que la creatura puede o no, sino de lo que *Dios* puede o no, de lo que es posible o imposible para Él. Por esto Tomás comienza planteando qué puede ser llamado 'imposible' para Dios, para luego decidir si Dios puede o no volver las cosas a la nada. Hay dos modos en que algo puede decirse 'imposible' para Dios. El primero se funda en la intrínseca imposibilidad de aquello que es contradictorio en sí mismo, y que por lo tanto *non natum est alicui potentiae subiici*, 'no ha nacido para someterse a ninguna potencia' (se entiende: activa). Se opone a la posibilidad 'absoluta' de Aristóteles[14], que incluye todo lo que no es contradictorio en sus términos. Comencemos por aquí: ¿es contradictorio que las creaturas no existan? Responde Tomás: *Creaturas autem simpliciter non esse, non est in se impossibile quasi contradictionem implicans, alias ab aeterno fuissent. Et hoc ideo est,* ***quia non sunt suum esse****, ut sic cum dicitur, creatura non est omnino, oppositum praedicati includatur in definitione*. Conviene que traduzcamos lo más exacta y fielmente posible este lugar, que muestra la aparición, en Santo Tomás maduro, de la distinción entre *essentia* y *esse* como fundamento de la posibilidad de que las creaturas dejen de ser, de un modo distinto al afirmado por Avicena: *Que las creaturas absolutamente no sean no es imposible en sí en cuanto implicando contradicción, pues de lo contrario habrían sido ab aeterno. Y esto es* ***porque no son de tal manera su propio esse que cuando se dice 'la creatura absolutamente no es' lo opuesto del predicado se incluya en su definición.***

Oppositum predicati, lo opuesto del predicado sería el *esse* de la creatura. Incluir el *esse* en la definición de la creatura implicaría decir que el *esse* es su esencia o pertenece de alguna manera a ella, y con esto que ella existe necesariamente, en sentido absoluto y desde siempre, y por lo tanto que sería contradictorio –y por ende 'imposible' para Dios– que ella no fuera, o que dejara de ser. Sería semejante, dice Santo Tomás, al caso de un hombre que no es animal racional. Dios 'no puede' crear un hombre que no sea animal racional porque ello es en sí mismo imposible, 'no ha nacido para someterse a ninguna potencia activa', ya que lo opuesto del predicado (ser animal racional) pertenece necesariamente a la esencia del sujeto. En cambio, el que la esencia de la creatura sea distinta de su *esse* implica la 'no imposibilidad' de

---

[13] Ver también respecto de esta posibilidad de las creaturas anterior a su creación, *S. Th. I*, q. 46, a.1 ad 1; *Comp. Theol.* c. 99.; *Q.D. De Pot.* q. 3, art. 1 c.

[14] Cfr. *S. Th.* I, q.46, a.1 ad 1. O también *Q.D. De Pot.* q. 3, art. 1 c..

que Dios no la cree, y, una vez existente, la 'no imposibilidad' de que la vuelva a la nada. No se dice, como en Avicena, que la distinción entre esencia y *esse* origine una posibilidad de dejar de ser entendida como vulnerabilidad intrínseca de la creatura, pero sí se afirma que esta estructura metafísica implica que no es contradictorio que la creatura no exista, y explica este *non esse* como posible para la omnipotencia de Dios. Una creatura cuya esencia fuera su *esse*, y por ende que fuera necesaria *per se* y con ello independiente del acto creador-conservador divino, sería una contradicción, un 'imposible absoluto'.

El segundo modo de imposibilidad dice: algo sería imposible para Dios en cuanto que existiera en Él necesidad hacia lo opuesto, es decir, que Dios estuviera 'necesitado', por así decir, de realizar lo contrario. Ahora bien, ¿de qué puede estar Dios 'necesitado'? ¿No es él infinitamente libre? Tomás distingue dos tipos de obrar necesario en un agente (*quod quidem dupliciter contingit in aliquo agente*): en primer lugar, aquél que procede de la potencia activa natural, que confluye en un único y necesario efecto, al modo del *agens per naturam* ('como la potencia de lo cálido sólo puede calefaccionar'). Y así se produce en cierto modo la generación necesaria del Hijo por el Padre en el seno de la Trinidad: es 'imposible' para el Padre no engendrar al Hijo, porque en este engendrar el Padre no procede como *agens per intellectum* o *agens voluntarium*, que es lo que sucede en la causalidad *ad extra* propia de la creación y su continuación en la *conservatio in esse*.

El segundo modo de obrar 'necesario' para Dios estriba, al modo de nuestra *voluntas ut natura*, en la necesidad de su voluntad de querer su propio bien. Dice Tomás: Dios tampoco está determinado *ad creaturas* como *volens per naturam*, sino que su voluntad al crear actúa *absque omni dubio*[15] como *liberum arbitrium*, ya que el bien de Dios no depende de ellas. La conclusión final resume: *no es imposible que Dios regrese las cosas al no ser; ya que no es necesario que les suministre el esse, salvo desde el presupuesto de su propio ordenamiento y presciencia, por los cuales ordenó y previó sostener las cosas en el ser de manera perpetua*. La estabilidad de lo creado se apoya sobre la firmeza de la libre elección divina.

* * *

Como reflexión final de este trabajo nos preguntamos si el uso del término 'contingencia' como rasgo de todas las creaturas es asunto meramente terminológico o implica algo más. El propio Fabro afirma, al finalizar su artículo, que puede aceptarse el concepto general de contingencia, siempre que se tenga presente que no es el sentido técnico usado por Santo Tomás.[16] Y el joven maestro de Aquino sostiene que es propio del sabio no preocuparse de las

[15] Cfr. *Q.D. De Potentia*, q. 3, a. 15 c..
[16] *Intorno alla nozione...*, *Esegesi tomistica* p. 68-69.

palabras, *sapientis est non curare a nominibus*.[17] Sin embargo, en otro lugar él mismo matiza este principio: *el sabio hace bien en preocuparse de los nombres, no a causa de ellos mismos, sino en cuanto expresan alguna propiedad de las cosas –secundum quod exprimunt proprietatem rerum*.[18] Cabe entonces que nos preguntemos aquí si la palabra 'contingencia' expresa bien esta capacidad de la potencia divina para que las creaturas sean o no sean, o si no es conveniente continuar empleándola con este significado.

También en este detalle queremos dejarnos enseñar por Santo Tomás, por quien el término *contingentia* es usado principalmente, como adjetivo neutro plural, para caracterizar al orden de las realidades singulares *operabilia*, es decir, que constituyen la materia propia del obrar humano en cuanto 'pueden ser de otra manera', la 'materia contingente', contrapuesta a la llamada 'materia necesaria'. Particularmente el término se aplica a las realidades singulares futuras, los 'futuros contingentes' sujetos al libre albedrío humano.[19] En líneas generales, para los mismos cuerpos corruptibles Tomás prefiere la expresión *possibilia esse et non esse* y no la de *contingentia*, que es usada con este significado casi exclusivamente en *II C.G. 30*, donde el objetivo es mostrar su desacuerdo con el criterio de tomar como pauta lo que sucede dentro del orden creado para aplicar el adjetivo *contingens* a todas las creaturas en relación con el creador: *pues aunque todas las cosas dependan de la voluntad de Dios como de su causa primera (...), no por esto sin embargo se excluye de las cosas la necesidad absoluta, de tal modo que sea necesario que digamos que todas las cosas son contingentes: –lo que podría parecerle a alguno por el hecho de que no fluyeron de su causa con necesidad absoluta: pues suele ser contingente en las cosas el efecto que no procede necesariamente de su causa*.[20]

Este rechazo explícito por parte de Tomás a denominar a todas las creaturas 'contingentes' por depender de la libre voluntad divina; este preferir no aplicar a la relación entre Dios y las creaturas un criterio válido para lo que sucede entre ellas, se debe a que proceder de este modo no hablaría a favor del poder del Creador sino en su contra, al disminuir la consistencia propia de su obra, en particular de la creatura espiritual. Más adelante en el mismo capítulo de *C.G.* agrega: *pertenecía a la perfección divina el que otorgara su semejanza a las cosas creadas, salvo en aquellas cosas que contradicen aquello que constituye el ser creado: pues es propio del agente perfecto el producir algo semejante a él en cuanto ello es posible. Ahora bien, el ser necesario simpliciter no contradice la 'ratio' del ser creado: pues nada prohíbe*

---

[17] *In II Sent.*, d. 3, q. 1 a. 1 c.
[18] *In II Sent.*, d. 42, q. 2, a. 2 C ad 1
[19] Es el sentido del término, por ejemplo, en *In I Sent.* d. 38, q. 1 a. 5 (*Utrum scientia dei sit contingentium*), *I C.G.* cap. 67 y *S. Th.* I, q. 14 art. 13, *sed contra*.
[20] *II C.G.* c. 30.

que algo sea necesario que tenga sin embargo causa de su necesidad, como las conclusiones de las demostraciones. Por lo tanto nada prohíbe que algunas cosas de tal manera hayan sido producidas por Dios que sin embargo ellas sean necesarias simpliciter. Antes bien, ***esto da testimonio de la perfección divina*** *–Immo hoc divinae perfectioni attestatur*.[21] Estas palabras se encuentran totalmente en línea con aquellas otras tan destacadas por el mismo Gilson en 'El Tomismo': *Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis. Quitar perfección a las creaturas es quitar perfección a la potencia divina*.[22]

En la misma obra Gilson destaca *ese carácter constante del método tomista: no debilitar nunca una verdad cualquiera con el pretexto de determinar mejor otra*.[23] Nos encontramos aquí con una más de tantas aplicaciones especulativas del principio católico y tomasiano del *et et*. Debemos estar siempre dispuestos a sostener dos verdades aparentemente contrapuestas, aún cuando no comprendamos todavía su conexión. Y muchas veces sucede, para nuestra admiración, que cuando profundizamos en ambas verdades se revela que ellas no sólo no se contradicen sino que, paradójicamente, una se apoya sobre la otra. La afirmación de la *necessitas absoluta* de la creatura espiritual, y con ella de su notable consistencia ontológica, no sólo no disminuye en lo más mínimo el libre y soberano poder de Dios, ni declara autosuficiencia alguna de lo creado en el orden del ser, como podría considerarse desde una perspectiva de antagonismo entre creatura y Creador tan ajena al espíritu del santo maestro. Por el contrario constituye una rotunda confirmación de la potencia divina, exactamente como sucede en el orden del obrar, donde la afirmación del *liberum arbitrium* de la creatura racional, 'lo más poderoso después de Dios'[24], no sólo no disminuye en nada la omnipotencia divina sino que representa su manifestación más perfecta en el orden de las causas segundas.

En este contexto puede tener especial sentido subrayar el valor del componente aristotélico en el pensamiento de Santo Tomás, enmarcado en su doctrina de la creación libre más allá de todo 'necesitarismo griego'. Y por qué no, el recordar aquí aquel notable pasaje en el cual el agustiniense y buenaventuriano Romano Guardini, frente al peligro inherente al agustinismo de debilitar lo finito, sostiene que *la formación del pensamiento cristiano tuvo que provenir de otro lado: de maestros en los cuales la densidad propia del ser finito fue experimentada de manera muy natural y auténtica, y se le hizo justicia. Su adalid es Santo Tomás de Aquino*.[25]

Alberto Berro

---

[21] *II C.G.* c. 30, Adhuc.
[22] *III C.G.* c. 69 Amplius. Ver Gilson, E., *El Tomismo*, E.U.N.S.A. Pamplona 1978, p. 339.
[23] Aplicado al tema de la causalidad segunda, negada por los "ocasionalistas" medievales. Gilson, op. cit. p. 333.
[24] *Potentissimum sub deo liberum arbitrium*, *Q.D. De Veritate*, q. 22 art. 9 *sed contra*.
[25] Guardini, R., *La conversión de San Agustín*, Agape, Bs. As. 2007, p. 156.

GILSON, FABRO Y LA CONTINGENCIA EN SANTO TOMÁS

Hace 80 años, en su obra '*El espíritu de la filosofía medieval*', Etienne Gilson subrayaba la contingencia radical de todas las creaturas, propia de la visión cristiana del mundo en oposición al 'necesitarismo griego', y la fundaba, desde el tomismo, en la composición de *esse* y *essentia*. Seis años después, el padre Cornelio Fabro, en el artículo *'Intorno alla nozione tomista di contingenza'*, explicaba que la contingencia o *possibilitas essendi et non essendi* no es un rasgo de todas las creaturas sino que es una propiedad de algunas de ellas, a saber, de aquellas en las que la forma puede separarse de la materia. Este trabajo, profundizando algunos puntos de un artículo ya publicado por su autor, intenta desde los textos de Santo Tomás rescatar ciertos aspectos cercanos a la posición de Gilson, sin negar que en lo esencial la lectura de Fabro constituye una recta interpretación de la letra y el espíritu de Santo Tomás en esta materia. En la conclusión se ofrece una reflexión del autor, con apoyo en los textos del Aquinate, sobre las razones de la no conveniencia del uso del término 'contingencia' como rasgo metafísico de todas las creaturas.

Alberto Berro

Es Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la U.C.A., donde es titular ordinario de la cátedra de Filosofía de la Historia. Director General del Colegio Pilgrims' de San Isidro. Ha dictado numerosas conferencias y cursos vinculados con la temática filosófica y educativa a partir de las orientaciones recibidas de su maestro, el Dr. Emilio Komar. Algunas publicaciones: "La negación de la afectividad espiritual en Kant", Psycologica, Nº 6, 1983; "Mundo Moderno y Sentido de Dios", Claretiana (en colaboración), 1989; "El derecho natural en el marco de una Filosofía de la Historia", Universidad de Lomas de Zamora, 2001. En la revista 'Sapientia': "La 'acceptio a rebus' como condición del espíritu encarnado en Santo Tomás" (1998), "Pieper y Guardini en Rothenfels, un encuentro fecundo" (2004), y "Sobre el ente posible y necesario en Tomás de Aquino" (2005). Editor académico y coautor de las publicaciones 'Vida llena de sentido' (1999) y 'Vida llena de sentido II' (2002), del Centro de Estudios Humanísticos y Filosóficos 'Sabiduría Cristiana' de Buenos Aires, del cual es fundador y vicepresidente. Publicó un ensayo titulado "Vivir desde el don" (Ediciones Sabiduría Cristiana, Bs. As. 2008) y "La inteligencia como potencia intuitiva. Un estudio sobre Santo Tomás de Aquino" (Ediciones Sabiduría Cristiana, Bs. As. 2009). Ha participado con sendas ponencias en la Semana Tomista en 2007, en 2009 y 2011.

Dirección electrónica: aeberro@yahoo.com